Teoria Da Identidade: Uma Crítica[1]

GUILLERMO RAÚL RUBEN

Introdução

Meu propósito neste trabalho é indagar a respeito da relação entre valor heurístico e intencionalidade política, no interior da teoria da identidade. Para tanto, será necessário traçar rapidamente o itinerário histórico da teoria da identidade, pois o conhecimento deste percurso permitirá atingir o duplo objetivo de: uma visão da significativa importância política que a noção de identidade adota em algumas das modernas formas de organização social, assim como seus limites operativos para produção de conhecimentos científicos sobre os processos sociais nos quais, muitas vezes, a própria noção de identidade aparece como a protagonista principal.

Assim, no desenvolvimento do pensamento social contemporâneo é possível distinguir, no mínimo, três circunstâncias nas quais a teoria da identidade assume um papel crucial. Estas três circunstâncias históricas são: a Alemanha do final do século XVIII e começos do século XIX; os Estados Unidos das primeiras décadas no século e a atual retomada pelas ciências sociais do ocidente – e pela antropologia em particular – da noção de identidade como uma dimensão central nos seus paradigmas explicativos.

Analisarei pois, de maneira breve, cada um destes três recortes históricos que, na minha opinião, são fundamentais para a compreensão da problemática focalizada neste trabalho.

---

1. Uma versão preliminar deste trabalho foi apresentada no seminário "Relações de Trabalho e Relações de Poder: Mudanças e Permanências", Fortaleza, novembro de 1986. Agradeço ao Dr. Roberto Cardoso de Oliveira seus valiosos comentários para a redação desta versão.

Anuário Antropológico/86
Editora Universidade de Brasília/Tempo Brasileiro, 1988

Identidade e Política: A Alemanha Após a Revolução Francesa

A Alemanha do final do século XVIII e começo do século XIX, precisamente a Alemanha que observa os acontecimentos e desdobramentos do movimento revolucionário francês de 1789, é constituída por uma somatória de povos relativamente homogêneos, embora despossuídos de uma organização política única, de um território único e indivisível, assim como da idéia de nação que a França revolucionária instaura definitivamente no mundo. Alguns dos mais sensíveis observadores contemporâneos destes acontecimentos testemunham a *insuficiência* ou *atraso* dos povos alemães. Bons exemplos disto são: Fichte (1980)[2]. Goethe[3] e, posteriormente, o próprio Marx (1977) que faz variadas e agudas referências sobre este pretenso atraso político na organização da vida social dos povos germânicos desta época.

É neste contexto que surge ou é retomado – com sua expressão moderna – um conjunto de conceitos e noções que atravessarão o pensamento social contemporâneo. Tal conjunto é constituído pelas noções de cultura, raça, etnia e, especialmente, pela noção de identidade. Vejamos como esta última era empregada no interior desse contexto que marca – como foi dito – o primeiro momento de sua utilização no sentido moderno.

O fato, anteriormente mencionado, da carência de unidade dos povos germânicos imediatamente após a revolução francesa (e a conseqüente expansão das idéias e práticas revolucionárias) constituiu um motivo de preocupação tanto de intelectuais como de políticos alemães. Como ressaltamos, esta preocupação era vista por alguns como um atraso, uma insuficiência na vida social e política alemã. Entretanto, um destes intelectuais merece um lugar de destaque por se tratar de uma espécie de etnógrafo da sociedade alemã daquela época e por ter sido o responsável pela primeira teoria sistemática da identidade social; refiro-me a G. F. W. Hegel.

Nos *Ecrits Politiques* (1977), Hegel reconhece que as antigas relações que permitiam uma relativa unidade entre os diferentes povos germânicos (identidade de cultura, identidade de língua e, especialmente, identidade de religião) foram transformadas (superadas?) por múltiplos acontecimentos. Diz ele: "... à notre époque, il peut se trouver un lien aussi lâche ou même une absence compléte de liens entre les membres d'un état" (1985:79).

---

2. Ver também Mondolfo, 1946.
3. Segundo Pierre Villar "... Goethe, em Valmy, afirmava ter testemunhado o nascimento de uma nova era quando ouviu os soldados gritarem 'longa vida para a Nação' ". (Villar, 1979).

Assim, o autor escolhido por mim como paradigmático para o estudo desta primeira versão da moderna teoria da identidade, a partir de uma constatação empírica das condições da sua própria sociedade – procedimento que mais tarde a etnografia tornaria sistemático – afirma a ausência de vínculos suficientemente solidários para propiciar a agregação e a consolidação de um estado nacional na Alemanha do começo do século XIX. Nas palavras de Hegel: "tout indique qu'on ne peut plus considérer l'Allemagne comme un état unique et solidaire, mais seulement comme une multitude d'etats indépendants et essentiellement souverains" (1977: 49).

A este tipo de relação ausente, ou melhor, a esta classe de relações que funcionam como garantia de agregação da sociedade, à reunião entre os indivíduos e sua sociedade, Hegel denomina identidade e diz, textualmente: "... L'identité en ce domain (de la langue, la culture et la réligion), ancien pilier de l'unité des peuples, est à mettre aujourd'hui au nombre des contingences, dont la diversité de formes n'empêche pas une population de constituer un pouvoir d'état" (1977:47)[4].

Estas diversidades, consideradas por Hegel como conjuntos etnográficos diferentes – diversidade cultural – somam-se às diferenças que reconhecem sua origem em situações de classe social *lato sensu* (diferenças de riqueza e *status* para o autor), ou seja, a desigualdade social. Diz Hegel: "... la diversité des langues et des dialectiques, qui rend la séparation plus aigue encore que l'incompréhension totale, la différence des moeurs et de la culture, parmi les classes séparées..." (1977:48). É fácil concluir que na formulação da filosofia hegeliana, dentro da qual a noção de identidade ocupa um lugar central, as relações entre a diversidade cultural e a desigualdade social constituem, a partir desse momento, um motivo de preocupação[5].

Para não nos estendermos demais nesta exploração sobre a noção de identidade dentro do pensamento hegeliano, gostaria de reter provisoriamente os argumentos centrais que se encontram nos *Ecrits Politiques*. São eles: 1) a natureza empírica da constatação hegeliana sobre a diversidade e desigualdade entre os diferentes povos germânicos. Também é de natureza empírica a

---

4. A tradição filosófica anterior a Hegel, especialmente Herder, sustentava a presença de um *Volkgeist* essencial, particular e irredutível a cada cultura. O *Volkgeist* constitui a explicação romântica da diversidade cultural, assim como a dimensão presente em cada sociedade para sua agregação social, isto é, a reunião entre os indivíduos e suas sociedades. *Hegel parece tanto se dirigir à verificação da crise deste Volkgeist como à da filosofia* que o sustenta. Ver Herder, 1964.

5. Em relação ao lugar que ocupa a problemática da identidade no interior do pensamento hegeliano, ver Habermas, 1975:86 e seguintes.

afirmação sobre a ausência, ou a crescente perda de valor, as antigas dimensões que permitiram a agregação da sociedade que Hegel observa (identidade de cultura, de língua e de religião); 2) o emprego da noção de identidade para se referir a esta dimensão aparentemente ausente na sociedade alemã, embora para o autor esta seja uma condição universal da unidade de qualquer sociedade. Destacamos também o reconhecimento que faz Hegel desta dimensão como universal e contingente ao mesmo tempo[6]; 3) a necessidade de instauração de uma nova relação de identidade que substitua a relação de identidade de língua, cultura e religião "... ancien pilier de l'unité des peuples..." (:47) propiciando a agregação e consolidação da diversidade dos povos germânicos num único território e numa única nação.

Para finalizar, é também importante lembrar o emprego que Hegel faz da noção de *espírito* e sua relação com a problemática da identidade. Neste sentido, qualquer relação de identidade instaura na sociedade a existência de "uma consciência de si para uma consciência de si, inicialmente como um outro para um outro. Eu [diz Hegel] contemplo naquele Eu, imediatamente, a mim mesmo; mas contemplo também um objeto, que é imediatamente existente e – como Eu – é absolutamente outro e independente diante de mim"[7].

Esta consciência de um *si generalizado* é o que Hegel denomina de "Espírito": o fato de saber-se (o Eu e o Outro) reconhecidos num si generalizado, num outro universal, constitui para Hegel toda relação de identidade. O autor refere-se precisamente a esta relação quando fala da ausência de identidade entre os diferentes membros da sociedade alemã da sua época: *uma dimensão na qual seja possível o reconhecimento do diferente (e do desigual) como uma unidade*.

Como é sabido, Hegel diz que cabe à filosofia construir esta dimensão para a sociedade moderna. Assim, ele tomará esta tarefa para si na formulação da sua teoria sobre a constituição do estado, isto é, a forma moderna da relação entre o Eu e a Sociedade, ou em outras palavras, a relação pela qual a sociedade moderna assegura a sua identidade, a sua agregação, apesar das diferenças e das desigualdades empiricamente verificadas (Habermas, 1975:49-11).

6. A universalidade como valor no pensamento hegeliano é bem conhecida. Uma boa análise da relação entre o pensamento monádico de Herder e o universalismo de Hegel encontra-se em Dumont, 1985. Ver, especialmente, pp. 123 e seguintes.
7. Hegel, *Enciclopaedia*, p. 430, apud Habermas, op. cit. 79. Destacamos, *en passant*, a relação entre o Eu e o Outro tão cara à nossa antropologia moderna por constituir sua própria noção de identidade.

Abandono provisoriamente esta breve análise da noção de identidade na sua formulação hegeliana, assinalando que nestas considerações devemos prestar atenção tanto às dimensões substantivas para a compreensão da sociedade contemporânea ao autor (a ruptura entre o Eu e a Sociedade), quanto às suas intenções políticas e mobilizantes, de maneira que a noção de identidade no interior do estado minimiza as diferenças e contribui com o projeto de consolidação territorial da sociedade. Era esta, na nossa opinião, a principal pretensão de Hegel nos *Ecrits Politiques*. Voltarei depois a estas considerações.

Identidade e Sociedade: Os Estados Unidos do Começo do Século XX

De forma análoga ao procedimento que empreguei na análise anterior dedicada à noção de identidade na Alemanha segundo Hegel, escolherei um autor paradigmático para ilustrar esta segunda versão da noção de identidade.

Neste caso, o autor que me parece mais significativo é George Herbert Mead, intelectual norte-americano de incisiva penetração no pensamento social desse país durante as primeiras décadas do presente século, especialmente relacionado ao interacionismo simbólico.[8] Como no caso anterior, não pretendo efetuar um estudo completo do pensamento mediano, pois resultaria simplesmente impossível no contexto deste trabalho. Selecionarei, então, os aspectos e idéias mais significativos para dar continuidade às minhas indagações a respeito do percurso histórico da noção de identidade, deixando em evidência como, no seu interior, se combinam valores heurísticos e intencionalidades políticas.

Como acabo de mencionar, Mead produz sua obra nos Estados Unidos do começo do século. Trata-se de um período difícil na história desse país, período da definitiva consolidação da sociedade americana. Os múltiplos grupos migratórios, provenientes dos mais diversos horizontes étnicos, ingressavam numa sociedade já organizada para desenvolver uma forte estratificação em classes sociais.

Certamente, Mead é sensível a esta situação, na qual as constatações hegelianas são ainda mais pertinentes do que em qualquer outro caso: a ausência de uma identidade de cultura, de língua e de religião entre os grupos

8. A obra escrita por Mead é extremamente vasta. Farei referência, em especial, a Mead, 1972. São importantes também os prefácios a esta edição da autoria de Charles Morris e Gino Germani.

que formam a população americana. Entretanto, uma diferença entre as duas sociedades – a Alemanha de Hegel e os Estados Unidos de Mead – é extremamente significativa e, mesmo sem fazer uma aprofundada análise comparativa, seria impossível deixar de mencioná-la: a presença nos EUA de uma organização política única, um estado único e universal para toda a sociedade americana. Trata-se pois, daquela dimensão cuja ausência Hegel reclamava para a Alemanha, dimensão que ele mesmo entendia como portadora de contingências substantivamente dotadas para a formulação de uma identidade racional na sociedade moderna.

Continuando nessa comparação, tudo indica que Mead raciocina a partir da constatação de uma situação oposta à encontrada por Hegel na Alemanha. Vejamos isto mais detalhadamente. Como demonstrei anteriormente no caso da Alemanha, Hegel realiza um movimento que tem sua origem na constatação da falta de unidade política numa sociedade relativamente homogênea. Ele procura formular a construção dessa unidade, incluindo a noção de identidade na sua teoria do Estado. Mead parece realizar o movimento oposto. Considerando que a sociedade americana da sua época já possuía aquela unidade de organização (o Estado) única e indivisível, Mead está preocupado com a própria sociedade e sua falta de identidade universal. Mas não pôde visar à construção desta identidade na teoria do Estado – como Hegel – uma vez que este já estava completamente consolidado.

Em termos que, não ignoro, são um tanto grosseiros, poder-se-ia representar esta oposição polar da seguinte maneira: a identidade na Alemanha é a necessidade de uma sociedade relativamente homogênea e consolidada, embora despossuída de uma organização política única. A identidade nos EUA é a necessidade de um Estado constituído e consolidado, embora despossuído de uma sociedade relativamente homogênea. Tanto Hegel como Mead souberam entender estas necessidades e formularam suas respectivas versões de uma única teoria da identidade. Certamente, com a compreensão mais completa do pensamento de Mead, esta oposição cobrará maior inteligibilidade. Examinemos, pois, este pensamento.

Entre os especialistas do pensamento de Mead parece não pairar qualquer dúvida acerca da decisiva influência da filosofia hegeliana na obra do autor americano (ver especialmente, Holland, 1979; Strauss, 1964). Sem o propósito de contribuir para o fortalecimento desta hipótese, o certo é que Mead formula um conceito chave no seu pensamento: o conceito do "outro

Tarde) e a *contrainte* de Durkheim), grafado por Mead com o termo "conversação das atitudes" (:130).

Quando Mead se refere à sociedade organizada pensa numa sociedade sem conflitos e sem maldade, na qual o outro generalizado de toda a sociedade instrui a presença de uma única identidade. Devemos dizer também, finalmente, que este caminho representa para ele a forma pela qual se poderia construir uma sociedade universal. Entretanto, para o autor, as nações não têm aprendido ainda a adotar o papel do outro e a participar consciente e moralmente nos mais amplos processos sociais; sem "eu" não atua ainda no cenário preparado para um "mim" internacional (Morris, 1972:40). Isto constitui, sem dúvida, seu mais forte argumento para defender o fortalecimento prévio das sociedades nacionais, organizadas numa unidade de identidade.

Parece-me que reuni as condições mínimas para estabelecer uma última relação entre o pensamento de Hegel e o de Mead, com referência à formulação clássica da teoria da identidade. Em oposição à preocupação de Hegel, que reflete sobre o problema colocado pela presença de uma multiplicidade de "Estados soberanos" no interior de uma sociedade considerada como unidade (apesar das diferenças), Mead se defronta com a multiplicidade de formas sociais sob a hegemonia de um Estado único e de uma única territorialidade. É nestas preocupações, cuja procedência empírica já foi assinalada, e suas correspondentes resoluções, que se centram as diferenças – como também as semelhanças – entre os dois autores que escolhi para o estudo da formulação histórica da teoria clássica da identidade.

Estabeleçamos isto claramente: o conceito de identidade é levado por Hegel para o interior do Estado considerado como um Todo, onde se minimizam as diferenças e as desigualdades e se racionaliza uma unidade que contém a multiplicidade. Este é o idealismo em Hegel. Para Mead, o caminho é inverso: o conceito de identidade é levado ao interior da sociedade através do "outro generalizado", que permite a formulação – também ideal – de um modelo de *sociedade organizada* na qual a presença deste "outro generalizado" (único e universal para toda a sociedade) minimiza conflitos, diferenças e desigualdades. Este é o idealismo em Mead.

Gostaria de fazer uma última reflexão antes de finalizar esta parte consagrada à análise da formulação histórica da teoria clássica da identidade. Esta reflexão não se dirige – como tenho feito até agora – às diferenças empíricas (a Alemanha de 1800, os EUA de 1900), ou às interpretações que Hegel e Mead realizaram, respectivamente. Ao contrário, pretendo finalizar assinalan-

generalizado" que, por muitas razões, pode ser assimilado à idéia hegeliana de "espírito" ou de "si generalizado"[9].

Mas, o que significa "outro generalizado" para Mead? Significa a dimensão que viabiliza a integração de toda e qualquer sociedade, pois permite uma *relação comum de identidade*. Dado que Mead é autor do chamado interacionismo simbólico, ele localiza o "outro generalizado" nos sistemas de atitudes que são semelhantes (iguais) para todos os membros de qualquer sociedade. Estes sistemas, diz Mead, são construídos numa relação constante entre o eu/nós/tu (outro) e o mundo. Mead está claramente interessado em encontrar uma explicação social para as condutas individuais – como obriga a melhor tradição sociológica – sobretudo, pela marca muito densa do condutivismo-empiricista da época que estamos focalizando. Como é sabido, o traço mais significativo do condutivismo é, justamente, desprezar a possibilidade de adaptação às novas situações históricas, assim como desprezar também a presença de dimensões inconscientes nos sistemas de atitudes e nas condutas sociais dos invidíduos.

Ora, para Mead, o indivíduo não pode "ser" senão alguém singularizado pelo conjunto das circunstâncias sociais que acompanham seu nascimento e seu desenvolvimento. Tais circunstâncias são, para Mead, de natureza histórica, cultural e social; constituem uma somatória, ou melhor, uma média estatística das atitudes e dos papéis sociais alheios (dos outros) e é esta dimensão da identidade da sociedade como um todo que Mead denomina de "outro generalizado". Exagerando na simplicidade, mas em benefício de uma exposição mais clara, Mead diria que todas as possibilidades de desempenho social dos diferentes indivíduos no interior dos diferentes grupos são reunidas numa atitude geral, algo assim como a *forma de ser* da sociedade[10].

A cisão entre o eu e a sociedade, aquele velho problema hegeliano, é recolocada novamente e resolvida não mais dentro de um Estado que minimiza as diferenças mas, segundo os termos de Mead, dentro de uma sociedade organizada onde todos os indivíduos que a ela pertencem se reconhecem pela presença do *outro generalizado*, categoria que se situa entre a *imitação* (de

9. É importante destacar que a obra de referência de Mead, *Espiritu, Persona y Sociedad*, tradução do inglês *Mind, Self and Society*, tem na versão alemã o título *Geist, Identitat und Gesellschaft*, Frankfurt, 1968.

10. Ficam claras nestas formulações de Mead as idéias que mais tarde serão encontradas em Kardiner, Dufrenne e, de modo geral, na chamada escola da cultura e personalidade: M. Mead, R. Linton, etc.

do as semelhanças entre ambas as formulações originais da teoria clássica da identidade.

Neste sentido, sugiro a seguinte hipótese: a noção de identidade tal como formulada no seu contexto original, especialmente nos autores que escolhi como paradigmáticos, permite uma reflexão sobre o processo social que implica a minimização das contradições reais, dos conflitos, das diferenças e das desigualdades. Estas contradições reais de toda sociedade aparecem atenuadas, ora no interior do estado (Hegel), ora no interior da sociedade (Mead). Ambas as soluções representam, pois, *estratégias políticas instruídas por uma teoria da identidade que, neste seu contexto original, apresenta-se como a teoria da não contradição, como a teoria da unidade, como a teoria da não diferença*.

Ora, no interior das ciências sociais contemporâneas, especialmente no interior da antropologia social, a noção de identidade é imediatamente remetida para um contexto no qual se privilegiam a multiplicidade, a diferença e o contraste. Aparentemente, pois, a teoria da identidade construída e utilizada pelas ciências sociais ocidentais reúne um conjunto de atributos opostos ao conjunto que acompanha a teoria da identidade na sua formulação clássica. Com efeito, parece tratar-se de uma passagem teórica difícil que transmita da unidade para a multiplicidade, da homogeneidade para a heterogeneidade. O que há por trás desta "metamorfose" teórica? Será possível discriminar algumas dimensões teóricas que permitam estabelecer o parentesco entre o conjunto de formulações clássicas da teoria da identidade e estas outras, produto do pensamento social contemporâneo? Também parece legítimo indagar se as transformações registradas na superfície da sociedade moderna são de tal magnitude que permitem que um mesmo conjunto teórico instrua estratégias políticas tão polarizadas. É necessário, por último, levar em consideração a possibilidade de se tratar de dois conjuntos de teorias completamente autônomos, isto é, responder pela negativa à nossa primeira pergunta e partir para a formulação epistemológica da teoria da identidade contemporânea como um conjunto teórico independente daquele até aqui abordado.

Estes problemas mapeiam o percurso que temos pela frente. Encaminharei na última seção deste ensaio alguns elementos que acredito pertinentes para sua análise.

A Teoria da Identidade no Pensamento Social Contemporâneo: A Permanência do Irredutível

A hipótese que quero trazer à discussão pretende demonstrar que as contradições que acabo de mencionar entre a formulação clássica da teoria da identidade e a formulação da mesma teoria pelas ciências sociais contemporâneas representam contradições superficiais, pois, de fato, trata-se de um único conjunto teórico que é acionado em contextos históricos diferentes. É preciso advertir para a dificuldade inerente desta hipótese decorrente da ausência – no interior das ciências sociais contemporâneas – de um consenso em relação ao significado da noção de identidade. Existem, como sabemos, tantas definições desta noção quantos empregos diferentes da mesma, o que me impede de submeter a noção de identidade, na sua expressão moderna, a um tratamento análogo ao até agora realizado, ou seja, a escolha de um caso paradigmático.

Para resolver este impasse metodológico começarei, paradoxalmente, pela construção de uma nova e provisória definição de identidade, embora sem o sentido tradicional e com a intenção de reconhecer o tipo de fenômenos que universalmente são designados sob esta noção. Trata-se, pois, de uma definição dogmática e paradigmática, uma interpretação das idéias que as ciências sociais nos propõem a respeito da noção de identidade.

No nível de abstração que proponho operar parece não ter sentido tratar de uma identidade adscritiva, étnica, lingüística, religiosa, política, contrastiva, sexual, nacional, cultural, ideológica, camponesa, proletária, urbana, processual ou, finalmente, estrutural, pois o que interessa definir, como foi dito, é o tipo de fenômenos que se vinculam correntemente à versão atual da noção em questão. É este tipo de fenômenos que interessa deixar claro, definir, neste momento. Neste sentido, *a definição da noção de identidade é a determinação e certa dimensão irredutível da qual toda sociedade ou grupo humano seria portador*[11].

O leitor poderia pensar que esta não é a idéia de identidade das ciências sociais, mas a minha própria, e que nada tem a ver com os empregos da noção de identidade contemporânea. Não me proponho fundamentar aqui o por quê da atribuição destas propriedades à noção em pauta. No entanto, ao longo da demonstração, o leitor perceberá que tal ausência é plenamente justificada, já que a noção que nos ocupa é sempre remetida a *outra* que a torna inteligí-

---

11. Irredutível: literalmente, de indecomponível.

vel, ou seja, a atual noção de identidade parece completamente desprovida de bases epistemológicas firmes, exceto as que estamos colocando em evidência[12].

Defino pois, a noção de irredutibilidade como constitutiva da definição atual da teoria da identidade. O que significa exatamente irredutibilidade? Que tipo de fenômenos devemos entender quando afirmo que a teoria da identidade é a determinação de uma dimensão irredutível a toda sociedade ou grupo humano? Para uma melhor compreensão destes problemas é necessário, previamente, estabelecer as relações que, no meu entender, existem e podem ser discriminadas entre a teoria da identidade na sua formulação clássica e a teoria tal como acabam de definir. Trata-se do primeiro passo para demonstrar a pertinência a um mesmo conjunto teórico de ambas as versões históricas. Examinemos então estas relações.

Na primeira parte deste ensaio esforcei-me por demonstrar em que medida a presença da categoria "outro" era constitutiva da formulação da teoria clássica. Não me parece necessário insistir na importância que esta mesma categoria adquire na versão atual. Direi mais: a categoria "outro" aparece como condição para a formulação da sua versão contemporânea. Verificada tal continuidade poderíamos, simplesmente, dar por demonstrada a hipótese inicial, ou seja, a homogeneidade teórica entre a teoria clássica e sua versão moderna. Mas isto não é suficiente. A importância que as ciências sociais consagram à noção de "outro" é tributária de muitas fontes, algumas das quais bem intencionadas, como o reconhecimento formal do outro com a legitimidade de seu mundo e, desta maneira, com os mesmos direitos (de desenvolvê-lo e nele se desenvolver) que gozam os "eus", ou melhor, o "nós"; o que, a rigor, significaria algo parecido à instauração da igualdade dos direitos universais. Apesar das falácias que este reconhecimento traz no seu bojo, não me preocuparei com uma crítica ao velho relativismo cultural que já desenvolvi em outro trabalho (Ruben, 1984). Parece necessário insistir, entretanto, no fato de que esta descoberta do outro não diz respeito exclusivamente a um momento teórico: é, fundamentalmente, um movimento de práticas sociais que caracterizam a modernidade e reconhecem suas origens nas

12. De fato, esta afirmação, mais do que um axioma, é uma das conclusões a que cheguei depois de um período de pesquisas teóricas e empíricas. Os resultados destas pesquisas não se encontram ainda em uma publicação de circulação mais ampla. Posso remeter ao leitor os trabalhos mimeografados, como, por exemplo "Identidade e Nacionalidade na Sociedade": FASEP/UNICAMP: 1984, e "Teses Iniciais a Respeito da Relação entre Índio/Nacionalidade no Brasil", MPEG/CNPq/UNICAMP: maio de 1985.

grandes descobertas que, a partir de 1500, a comunidade européia realiza (Todorov, 1983). Muito mais tarde, o "outro" estará implicado também no surgimento dos movimentos de independência, de liberação nacional, das autonomias e da formação das modernas nacionalidades. O "outro", desta maneira, parece adquirir um status de sujeito histórico legítimo.

Mas é necessário voltar ao meu ponto de partida, isto é, à pergunta sobre o tipo de relações que se verifica entre a formulação clássica da teoria da identidade e sua formulação atual pelas ciências sociais. Certamente, a categoria "outro" é uma destas relações. Porém, existem diferenças importantes entre os "outros" da teoria clássica e os "outros" das teorias contemporâneas, diferenças essas, não no sentido de viabilizar a formulação de um conjunto teórico autônomo, mas no de permitir estabelecer com maior precisão o parentesco que relaciona ambas as formulações teóricas e que, também mediante sua análise, permitem uma maior inteligibilidade do conceito de irredutibilidade antes mencionado. Vejamos, pois, quais as diferenças localizadas na categoria "outro" nas duas versões da teoria da identidade.

A diferença principal reside no fato de que, em oposição à versão clássica, onde o "outro" é sempre um semelhante definido como simultaneamente idêntico e diferente (tanto em Hegel como em Mead), embora também próximo e necessário para a constituição de uma sociedade "unida"; na versão contemporânea a categoria "outro" é imediatamente remetida ao distante e é sistematicamente definida como o diverso – em alguns casos também como o desigual. Em outras palavras, a versão contemporânea da teoria da identidade opera *descentralizando* o "outro" do próprio universo e colocando-o além dos limites do grupo. No mesmo movimento, a teoria se encarrega de formular a dimensão – a condição – de irredutibilidade, isto é, os limites, as condições necessárias para a permanência do "outro" como diferente, distante, único e irredutível.

Antes de abordar a questão da irredutibilidade, devo dizer que este processo de descentralização que se verifica no *corpus* da versão moderna é tributário de um longo percurso teórico. Uma parte importante deste percurso foi, e ainda é, de responsabilidade da teoria antropológica. Porém, para efeito de demonstração, parece imprescindível indicar, neste sentido, um momento que, na nossa opinião, é crucial na formulação teórica deste processo descentralizador. Tal momento encontra-se de novo claramente explicitado no interior do pensamento social americano, precisamente na obra de Hans Gerth e C. Wright Mills (1963). Estes autores são conhecidos por suas obras sociológicas de inspiração weberiana, assim como por suas posições políticas liberais. A

bem da verdade, este movimento é muito mais generoso: a velha "sociologia dos povos", os esquemas culturalistas de Margaret Mead e Ralph Linton, as teorias de Dufrenne e Kardiner, são, certamente, co-autores desta reformulação teórica. Destaco aqui, simplesmente, estes dois autores por suas explícitas referências à obra de G.H. Mead e, especialmente, à reformulação da categoria "outro generalizado". Dizem, pois, Gerth e Mills: "... este término, otro generalizado, es una invención de G. H. Mead. Nuestro uso del término difiere del de Mead en un aspecto crucial: no creemos que el otro generalizado necesariamente incorpore toda la sociedad. Puede representar segmentos seleccionados de la misma..." (1963:105). Mais adiante, assinalam: "... el otro generalizado de qualquier persona dada no representa a toda la comunidad, a toda la sociedad, sino a aquellos que han sido o que son significativos" (:107).

No meu entender, este passo é fundamental na descentralização do "outro" na sociedade contemporânea: o reconhecimento das diferenças, do diverso, no interior de uma única sociedade, diferenças que tanto podem ser de raça, religião, língua ou, também, das classes sociais que organizam a sociedade sobre a qual os autores refletem. Por outro lado, os autores ligados à antropologia, a partir de Franz Boas, vinham realizando esforços no sentido do reconhecimento dos outros distantes, alheios à nossa sociedade e nossa cultura. Logicamente, estas dimensões do problema devem ser vistas com mais detalhe, mas nosso propósito neste trabalho é, simplesmente, registrar a "crucial diferença" na formulação da categoria "outro" na versão clássica e na versão moderna da identidade.

Concluindo, o que se observa é que tal diferença é uma diferença de grau mais do que de natureza, mantendo a noção de "outro" o mesmo peso ontológico que pode ser distinguido na versão clássica. Podemos ainda ressaltar que, na década de 70, Deleuze e Guattari (1976) aceleram ainda mais este processo de descentralização do "outro", esta multiplicação de identidades possíveis numa mesma sociedade – o que, por outro lado, implica sempre uma noção de grupo mais restrita – ou, melhor dizendo, estimulam um processo de destruição de qualquer identidade coletiva para evitar que a singularidade dos indivíduos desapareça no interior de um marco classificatório único e igualitário. Estes autores produzem uma crítica à noção de identidade que eu chamaria, de forma provisória, de visão pós-modernista.

Passemos, finalmente, a examinar a noção de irredutibilidade. Esta categoria, assim como a categoria "outro", está presente nas duas versões da teoria e, certamente, também o está na versão pós-moderna que acabei de mencionar. Aqui, porém, ocupar-me-ei exclusivamente em analisar a presença

desta categoria nas versões clássica e contemporânea da teoria da identidade.

No interior desta teoria, considerada como um único conjunto de proposições, a noção de irredutiblidade confunde-se com os próprios limites da agregação social de qualquer grupo humano. Poder-se-ia dizer que, dentro da teoria da identidade, a idéia de irredutibilidade funciona estabelecendo, simultaneamente, a *marca* e os *limites*, socialmente elaborados, que permitem a reprodução da sociedade, evitando a cisão entre esta e o indivíduo, ou seja, a desagregação social. A irredutibilidade funciona como *marca* no sentido da dimensão etnográfica (do real), elaborada social e historicamente e retida no interior do grupo, consciente ou inconscientemente. Tratar-se-ia de algo como a representação coletiva (no sentido de Durkheim), escolhida e privilegiada pelo grupo para ser empregada como marca distintiva.

É preciso deixar claro que no interior da teoria da identidade esta dimensão que denominei *marca* não possui simplesmente um valor classificatório, no sentido de ser funcional como simples estratégia para uma classificação das sociedades humanas, embora algumas vezes seja assim considerada. Em outras palavras, esta *marca* não é empregada dentro da teoria da referência como uma variável adicional para realizar uma sistemática da sociedade universal como as tecnologias da agricultura, da cerâmica ou da escrita, ou ainda, as diversas formas de organização social e política, ou qualquer outra variável que o pensamento social contemporâneo emprega para classificar, hierarquizar e ordenar as sociedades humanas. Isto porque a *marca*, apesar das oscilações da teoria a este respeito, foi sempre considerada como uma dimensão do real de todo e qualquer grupo humano.

A este respeito abro um parêntese para dizer que duas frases proferidas por Lévi-Strauss (1977), num seminário coordenado por ele e Jean Marie Benoist, não são suficientemente fortes para desestabilizar uma tendência muito consolidada no pensamento social contemporâneo, inclusive nos próprios trabalhos do mestre francês. Neste sentido, continuando com o parêntese, é bom ter presente que, alguns anos antes, em 1972, o próprio Lévi-Strauss disse: "... Cada cultura constitui em traços distintivos somente alguns aspectos do seu meio ambiente natural, mas não há quem possa predizê-los nem para que fins (Lévi-Strauss, 1986). Encerrando este parêntese, isto significa que a *marca* no interior da noção de irredutibilidade pretende assinalar a dimensão construída pelos homens e escolhida como privilegiada para individualizar o grupo no concerto da diversidade social. O caráter arbitrário desta escolha, enunciado inúmeras vezes pelo pensamento social contemporâneo,

aparece muito bem documentado pelas pesquisas empíricas das ciências sociais e situado nas mais diversas dimensões da sociedade: o calendário ritual nos grupos de língua nahuatl da Guatemala[13], aspectos selecionados da religiosidade nos ex-escravos africanos que regressaram para a Nigéria (Carneiro da Cunha, 1985), especificidades da ideologia camponesa (Foster, 1962), dimensões do proletariado urbano moderno (Godio, 1983). Os exemplos se multiplicam com profusão na literatura contemporânea e, poderia citar, como caso extremo, "o fato de ver o Brasil na sua especificidade e também procurar interpretá-lo pelo eixo de seus modelos de ação, paradigmas pelos quais podemos pautar nosso comportamento e assim *marcar nossa identidade* como brasileiros" (Da Matta, 1979: 15). Assim, para cada sociedade, uma *marca*, correspondendo aos cientistas contemporâneos encontrá-la (racionalizá-la) de uma maneira sugestivamente análoga à proposta por Hegel e também por Mead – o "outro generalizado". Esta reflexão corresponde ao que tenho denominado *marca* no interior da idéia de irredutibilidade.

Para finalizar, um comentário em relação à noção de *limite*, também na idéia de irredutibilidde. A questão não parece ser muito complexa. Cada sociedade, cada grupo social, na escolha da marca, no sentido da teoria da identidade, determina, ao mesmo tempo, as condições da sua perpetuidade como grupo. Em outras palavras, como venho sustentando, a marca não é, neste sentido, meramente uma categoria de funções classificatórias, pela simples razão de que no seu interior residem, de maneira ontológica, os limites inferiores que permitem a agregação da sociedade, do grupo como tal. Poder-se-ia pensar que estas marcas, estes limites, são de natureza histórica e, portanto, estão sujeitos a transformações. De fato, existe esta perspectiva histórica no interior da teoria da identidade[14]. Em termos gerais, penso que as objeções que decorrem desta tendência só podem ser resolvidas empiricamente e elas não conseguiriam desestruturar meus argumentos por duas razões: uma, de natureza quase estatística, isto é, a tendência decisiva na literatura que serve de referência para este trabalho inclina-se acentuadamente a enfatizar as permanências, as constantes; a outra reside em que, mesmo quando

---

13. Garcia-Ruiz, comunicação pessoal.
14. Dentre os autores brasileiros contemporâneos, certamente é Cardoso de Oliveira quem levou adiante com mais profundidade esta perspectiva. Ver, especialmente, *Enigmas e Soluções* "... A recuperação da história como parte de uma metodologia que visa dar conta da Identidade, da Etnia e da Estrutura Social deve ser posta como alvo imediato do etnólogo, se quisermos alcançar progressos seguros nos estudos étnicos no Brasil" (1983:124).

as transformações são consideradas possíveis, *devem* sempre ocorrer em grupos de modelos transformacionais restritos, geralmente considerados a-históricos, estruturais ou, no máximo, relacionais (Cardoso de Oliveira, 1983:123). *Porém, a tendência geral* é o esvaziamento destes modelos do seu sentido histórico, para empregá-los como variáveis classificatórias e organizadoras da diversidade social. A marca é, pois, no interior da teoria da identidade, a própria condição de existência da sociedade. Ela a funda, confunde-se e é, justamente, este o aspecto central da função que denominei de *limite*, que o emprego da idéia de irredutibilidade transfere à teoria da identidade. Não haveria, segundo esta teoria, possibilidade de agregação social se esta dimensão estivesse ausente.

Por último, insistindo no fato de que a totalidade das proposições da teoria da identidade, clássica e contemporânea, são um único conjunto téorico, gostaria de terminar como comecei, com um trecho de Hegel a respeito da relação entre mudança e permanência na sociedade alemã com a qual se preocupava nos *Ecrits Politiques*: "... 1 Allemagne est aujourd' hui un état, parce-qu' elle a été un Etat autrefois et que ses structures dont l'élément vivants est enfui, *existent* toujours" (1977:35). De onde se pode concluir que, tal como o demonstrei para a noção de "outro", a idéia de irredutibilidade é constitutiva da teoria da identidade a partir de sua formulação clássica. Sua permanência e ênfase nas versões modernas, não somente confirmam nossa hipótese de trabalho, ou seja, que pertencem a um mesmo conjunto teórico, como também abre possibilidades para estabelecer com maior precisão de que modo, valor heurístico e intencionalidade política se conjugam na noção de identidade.

Conclusões

Resulta extremamente difícil para as ciências sociais a demonstração teórica isolada dos fatos empíricos. Por esta razão, é prudente que as conclusões definitivas esperem a finalização de um conjunto de trabalhos que venho realizando há muitos anos, junto a diversos grupos etnográficos, camponeses e das chamadas sociedades complexas. Assim, limitar-me-ei neste espaço reservado às conclusões a organizar os resultados do trabalho precedente e a indicar o caráter central do seu desdobramento:

1. Parece-me ter conseguido demonstrar que o conjunto de proposições que constitui a teoria da identidade configura um *todo homogêneo* de hipóteses, teorias e categorias de análise próprias que reconhecem sua origem no interior do pensamento hegeliano da teoria da identidade.

2. Parece-me ter demonstrado também o caráter conservador do conjunto de proposições que sustentam as formulações clássicas da teoria da identidade. Lembro ter concluído que esta teoria na sua formulação clássica tratava da teoria da não contradição, da unidade, da não diferença.

3. Explorei a hipótese de que a ruptura teórica entre a formulação clássica e a contemporânea da teoria da identidade é apenas aparente e demonstrei que ambas representam versões historicamente adaptadas de um mesmo conjunto teórico.

4. Finalmente, também me esforcei por demonstrar que especialmente a versão clássica da teoria impedia a produção de novos conhecimentos sobre o processo social e, mais importante, também se colocava como teleologia, como objetivo politicamente conquistável em termos da unidade em Hegel ou da sociedade organizada em Mead.

Considerando este conjunto de conclusões, resultado do trabalho precendente, surge a seguinte pergunta: é possível concluir que a teoria da identidade utilizada pelas ciências sociais contemporâneas e da qual não fiz mais do que oferecer uma versão interpretativa para análise, seja portadora dos mesmos atributos heurísticos e políticos? Indiquei, através deste trabalho, um número razoável de argumentos para responder afirmativamente a esta questão. Se assim for realmente, teremos pela frente um longo caminho: o de contribuir para o progresso das ciências sociais que, parafraseando Dumont, significa simplesmente "... substituir pouco a pouco, se necessário um a um, os nossos conceitos por outros mais adequados, isto é, mais libertos das suas origens modernas e mais capazes de abranger os dados que começamos por desfigurar" (1985:17).

BIBLIOGRAFIA

CARDOSO DE OLIVEIRA, R. 1983. *Enigmas e Soluções*. Rio-Fortaleza: Tempo Brasileiro.
CARNEIRO DA CUNHA, M. M. 1985. *Negros, Estrangeiros*. São Paulo. Ed. Brasiliense.
DA MATTA, R. 1979. *Carnavais, Malandros e Heróis*. Rio de Janeiro: Zahar.
DELEUZE, G. e Guattari, F. 1976. *O Anti-Édipo*. São Paulo, Imago.
DUMONT, L. 1985. *O Individualismo: Uma Perspectiva Antropológica da Ideologia Moderna*. Rio de Janeiro: Rocco.
FICHTE, J. G. 1984. *Os Pensadores*. São Paulo: Editora Abril.
FOSTER, G. 1962. Peasant Society and the Image of Limited Good. *American Anthropologist* 2.
GERTH, H. e Mills, C. W. 1963. *Caracter y Estructura Social*. Buenos Aires: Paidos.
GODIO, J. F. 1983. *Sindicalismo y Politica en America Latina*. Caracas: ILDIS.
HABERMAS, J. 1975. *Para a Reconstrução do Materialismo Histórico*. São Paulo: Brasiliense.
HEGEL, J. F. W. 1964. *Ecrits Politiques*. Paris: Ed. Champ-Libre.
HERDER, J. G. 1964. *Une Autre Philosophie de l'Histoire*. Paris: Aubier.

HOLLAND, R. 1979. *Eu e o Contexto Social*. Rio de Janeiro: Zahar.
LÉVI-STRAUSS, Claude. 1977. *L'Identité*. Paris: Ed. Grasset.
——————. 1986. *O Olhar Distanciado*. Lisboa: Ed. 70.
MARX, K. 1977. *A Ideologia Alemã*. São Paulo: Grijalbo.
MEAD, G. H. 1972. *Espiritu, Persona y Sociedad*. Buenos Aires: Paidos.
MONDOLFO, R. 1946. *Ensayos Críticos Sobre Filósofos Alemanes*. Buenos Aires: Ediciones Imán.
MORRIS, Charles. 1972. Introdução a G. H. Mead. *Espiritu, Personsa y Sociedad*. Bueno Aires: Paidos.
RUBEN, G. R. 1985. *Teses Iniciais Sobre a Relação Índio/Nacionalidade no Brasil*. Belém: MPEG/CNPq.
——————. 1984. *O que é Nacionalidade*. São Paulo: Brasiliense.
STRAUSS, A. 1964. *G. H. Mead on Social Psychology*. Chicago e Londres: University of Chicago Press.
TODOROV, S. 1983. *A Conquista da América: a Questão do Outro*. São Paulo: Martins Fontes.
VILLAR, P. 1979. Sobre Nações e Socialismo. São Paulo: *Cadernos de Opinião* 13, set.